

Eguaglianza come idea regolativa: intrecci deontologici e teleologici

Pierpaolo Marrone

1. *Forma e sostanza*

A che cosa siamo interessati quando siamo interessati all'eguaglianza? Le risposte, naturalmente, non sono univoche, ma si possono raggruppare con buona approssimazione in due grandi insiemi. Il primo comprende l'eguaglianza come istanza formale, il secondo è interessato alle realizzazioni sostanziali del principio egualitario. Per quanto le diverse teorizzazioni dell'eguaglianza segnino frequentemente un passaggio dal primo al secondo insieme e viceversa, questa modellizzazione non è affatto inutile. In queste pagine ci si interrogherà prevalentemente su alcune risposte che appartengono al secondo insieme per un motivo molto semplice: a me pare che una teorizzazione dell'eguaglianza come forma sia derivata da una teorizzazione della eguaglianza come sostanza, la quale a propria volta si realizza di solito in una qualche teorizzazione e/o preoccupazione relativa alla giustizia distributiva.

I sistemi politici dell'Occidente affluente sono impegnati da tempo in una vasta opera di spoliticizzazione interna, di ansia di eliminazione dei conflitti, di azzeramento dei contrasti politici – se non di quelli irrilevanti che si esprimono nella rincorsa alle scarse risorse di posti amministrativi ben retribuiti –, a favore della convergenza su regole, principi, diritti, insomma: strutture formali. È, del resto, proprio una vasta opera di neutralizzazione delle differenze che garantisce in questo momento, e forse in qualsiasi momento, la pace interna, e quindi questo lavoro è indirizzato a un fine che è nient'affatto disprezzabile. Tale neutralizzazione, che si esprime perciò in una formalizzazione della sostanzialità e dei contenuti normativi ha trovato uno slogan efficace nella descrizione della nostra epoca come 'età dei diritti'¹, indicando non solo la diffusione delle varie carte dei diritti adottate a livello internazionale, ma anche, precisamente, la canalizzazione delle rivendicazioni sociali e individuali in termini di diritti o, come sta diventato di moda dire oggi, nei termini delle *capabilities*². La formalità sta diventando l'ultima frontiera della globalizzazione dei contenuti sostantivi delle normatività etica, trasformata in normatività giuridica (oltre ad essere una delle espressioni ideologizzate della fine delle ideologie).

¹ La fortunata formula è dovuta, come è noto, a N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990. Bobbio indica con la consueta chiarezza due versanti dell'attuale insistenza sui diritti. Il primo è, per così dire, rivendicativo e trova riscontro nelle tendenze legislative a favore dei diritti minoritari, ad esempio, e a favore di diritti ascritti a determinate categorie. L'altro versante è, forse sorprendentemente, profetico e trova ispirazione nell'idea kantiana di *signum pronosticum*, ossia di una tendenza storica dell'umanità indirizzata a un fine. La fonte di questo moderato ottimismo è I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma, Laterza, 2003.

² Il termine è stato reso fortunato dall'opera di M. Nussbaum, della quale si vedano almeno *Capabilities and Human Rights*, «Fordham Law Review», 1997, pp. 273-300 e *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, (2000), Il Mulino, Bologna, 2001. Anche A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Oxford, Oxford University Press, 1987 ha affrontato il tema dell'eguaglianza da questa prospettiva. Il legame tra formalità, diritti, *capabilities* e globalizzazione è analizzato da E. Greblo, *A misura del mondo*, Bologna, Il Mulino, 2005.

In questo senso, alla formalità si piega apparentemente anche l'eguaglianza, la quale ha avuto, viceversa, una fortissima tendenza ad esibirsi come un contenuto eticamente normativo. Dell'eguaglianza ci si occuperà in queste pagine non tanto per raccomandarla o per sostenerne una qualche applicazione politica o etico-sociale, quanto piuttosto per analizzare gli intrecci tra due diverse possibilità di comprensione, legate a due eminenti tradizioni teoriche, quella deontologica, la quale interpreta l'eguaglianza come un dovere da adempiere, e quella teleologica e utilitaristica, la quale vede nell'eguaglianza un esito da perseguire non per il suo valore intrinseco, bensì per utilità, benessere, felicità che ne deriverebbero. Occorre subito dire che la prospettiva deontologica pare essere quella maggiormente in accordo con la concettualizzazione dei diritti o delle capabilities nei termini di una iscrizione documentaria con valore giuridico ed è anche per questo motivo che l'eguaglianza si presenta con una tale curvatura, nella misura in cui un determinato contesto di eguaglianza formale rappresenta la versione secolarizzata di molteplici utopie politiche e non solo politiche, naturalmente. Su alcuni aspetti di tale concettualizzazione si vorrebbe in queste pagine gettare, appunto, qualche dubbio.

L'eguaglianza percorre da parte a parte la contemporaneità in maniera drammatica. È forte, quindi, e del tutto comprensibile la tentazione di interpretarla come priva di tale drammaticità. Sarà pur divenuto vero che il concetto di eguaglianza designa una relazione formale che «può generalmente stabilirsi solo tra entità che siano state preliminarmente rese omogenee e confrontabili attraverso un processo di astrazione che elimini, o dichiari irrilevanti, molti dei tratti che le rendono diverse»³, ma questa astrazione è in funzione di una modellizzazione adeguata a una determinata epoca. Tale epoca è precisamente la nostra, come si richiama sopra. E questo non è affatto in contraddizione con il fatto che è stata la contemporaneità a concettualizzare il problema socio-culturale e politico della eguaglianza come una questione di giustizia sociale⁴, ossia come un problema che riguarda la redistribuzione delle risorse, con il corollario implicito, ma non per questo meno potente, che la modalità redistributiva fosse lo strumento adeguato per realizzare una normatività sostanziale tra gli attori sociali, tutti eguali, appunto, per natura, sotto un determinato aspetto.

Si è trattato di una concettualizzazione, di una modellizzazione e di una equivalenza particolarmente fortunate, al punto che l'eguaglianza è stata a lungo considerata come uno degli elementi fondamentali della riproduzione sociale in condizioni ideali di giustizia. In altre parole, è dalla sostanzialità problematica dell'eguaglianza che mi pare derivare la sua formalità e la sua possibilità di essere assunta come un'astrazione modellizzante, e non invece il contrario. Ulteriore prova ne sia la tendenza a delineare i problemi di equità nei termini di quelli dell'eguaglianza, particolarmente nel campo della distribuzione delle risorse, mentre, ovviamente, equità ed eguaglianza non sono affatto sinonimi. Riservare un trattamento equo a una diversità di attori sociali e/o di agenti non significa riservare loro un trattamento eguale, anzi può voler dire precisamente riservare loro un trattamento differenziato e ineguale. Ma questa confusione, talvolta intenzionale, ha delle sue ragioni. Ad esempio, il problema dell'equa distribuzione viene ritenuto un problema di eguaglianza – distribuzione approssimativamente eguale delle risorse,

³ V. Somaini, *Paradigmi dell'uguaglianza*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. VII.

⁴ F.A. von Hayek, *Legge, legislazione, libertà*, (1973-79), Milano, Il Saggiatore, 2000 rappresenta, a mia conoscenza, la più compiuta critica al paradigma costruttivistico della giustizia sociale. Questa critica così come la difesa della libertà di von Hayek ha un fondamento epistemologico, l'individualismo metodologico e l'idea che l'evoluzione spontanea di un ordine, che von Hayek chiama *catallaxy*, non comporta affatto l'assenza di norme, ma, al contrario, l'esistenza di norme che derivano dall'evoluzione culturale.

degli accessi alle posizioni sociali, della partecipazione politica ai processi decisionali, di eguale retribuzione del merito – proprio perché è considerato una determinazione del problema della giustizia⁵. L'antico programma della giustizia come equità, ispirato all'aristotelico 'dare a ciascuno il suo' si è così trasformato nell'idea di dare a tutti ciò che è comune a ciascun uomo, ad esempio un insieme di diritti realizzato attraverso l'acquisizione di un insieme di risorse, il godimento dei quali renderebbe sostanziale l'eguaglianza, ossia renderebbe l'eguaglianza equa.

2. Eguaglianza e risorse

Questa idea, che è evidentemente tanto un programma di ricerca quanto un programma di intervento politico attivo, ha influenzato anche ampi settori della tradizione filosofica liberale. Mentre non c'è naturalmente da stupirsi di ritrovare, ancora una volta, questo aspetto nella riflessione socialista o marxista recente⁶, può costituire un qualche motivo di perplessità rintracciarlo in una tradizione che ha fatto della salvaguardia della singolarità e della libertà dell'individuo la sua cifra. Ovviamente, non in tutta questa tradizione un'attenzione verso l'eguaglianza intesa come un problema di giustizia sociale è presente. Anzi: a guardare lo svolgimento storico di questa tradizione, i dubbi che legittimamente si possono sollevare sulla titolarità della tradizione liberale a trattare il tema dell'eguaglianza, anche intesa solamente come una eguale dotazione di diritti, sono numerosi e le perplessità che si possono sollevare in ambito di ricostruzione storico-genealogica davvero molte⁷. Inoltre, in un settore minoritario, ma di una certa importanza, della riflessione liberale contemporanea questa attenzione presente non è affatto: mi riferisco al libertarismo, all'anarco-capitalismo, e a tutte quelle posizioni che possono essere

⁵ A. Zaitchik, *On Deserving to Deserve*, «Philosophy and Public Affairs», 1977, pp. 370-388, critica l'idea che l'idea di merito sia compatibile con l'idea di diritti e su questa base attacca la teoria rawlsiana. Tuttavia, Rawls stesso ritiene che l'idea di merito sia confusa e afferma che la *justice as fairness* non mira affatto a remunerare il merito. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano, 1981, p. 261-265. L. Holborow, *Desert, Equality and Unjustice*, «Philosophy», 1975, pp. 157-168 è stato fra i primi a notare le oscillazioni rawlsiane sul problema. K. Wilson, *The Role of a Merit Principle in Distributive Justice*, «Journal of Ethics», 2003, pp. 277-314, si pronuncia a favore di un principio semi-meritocratico, che dovrebbe temperare il fatto che è eticamente obbligatorio basare considerazioni sull'eguaglianza a partire da considerazioni statistiche sulla distribuzione del merito. Sulle oscillazioni rawlsiane è fondamentale T. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989. Sul tema l'autore è tornato anche in T. Pogge, *Rawls on International Order*, «Philosophical Quarterly», 2001, pp. 246-253 e in T. Pogge, *La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls*, «Revista internacional de filosofía política», 2004, pp. 28-48.

⁶ G.A. Cohen, *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, Oxford, Oxford University Press, 1988; e dello stesso, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁷ Come viene documentato con la consueta acrimonia polemica da D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005. L'impressione che si ha dopo aver letto il bel libro di Losurdo è che si sia trattato tutto di un grossolano imbroglio, al peggio, o, al meglio, di un ripetuto caso di falsa coscienza. Tutto questo parlare di libertà, eguaglianza, diritti non trova alcun riscontro in coloro che lo hanno teorizzato – e questo varrebbe anche per il marxismo di Losurdo, naturalmente, del quale forse non c'è questo urgente bisogno di scrivere una controstoria. Quindi, che cosa c'è che non va nella posizione di Losurdo? Dal punto di vista documentario nulla e nemmeno dal punto di vista della condanna morale di chi ha sostenuto una posizione e non è stato capace di adottare una posizione coerente tra credenze, intenzioni, atti. Quello che rende il libro di Losurdo una cartuccia sparata sul bersaglio sbagliato è che il liberalismo è stato in grado di concretizzarsi in istituzioni politiche e civili dove esiste la possibilità della correzione. Queste correzioni, minime, parziali, insufficienti anche secondo standard etici non troppo elevati, sono proprio ciò che consente che una parte degli abusi possa essere emendata. Basterebbe soltanto questo a rendere il liberalismo per sempre preferibile a qualsiasi altro regime che la storia abbia conosciuto. Ed è, del resto, proprio questo che consente a Losurdo di scriverne una controstoria.

qualificate come anti-costruttivistiche⁸. Tuttavia, pensatori, che hanno influenzato in maniera consistente e direi preponderante il dibattito etico e politico di questi ultimi trentacinque anni e che a quella tradizione si richiamano, hanno effettivamente inserito l'eguaglianza fra gli elementi che dovrebbero rendere desiderabile il paradigma di una società libera. Mi riferisco principalmente alle opere di J. Rawls, R. Dworkin, Th. Nagel⁹.

L'eguaglianza può essere difesa da molti punti di vista, così come da molti punti di vista può essere attaccata. Se partiamo dalla struttura dei diritti, si può giungere ad esiti egualitari, ad esempio, enfatizzando la tutela dell'eguaglianza delle opportunità, ma anche a risultati non egualitari, come accade per i libertari e gli anarco-capitalisti, i quali, infatti, ritengono che sia proprio la dotazione iniziale di un'eguale diritto alla libertà a giustificare l'ineguaglianza negli esiti della distribuzione dei redditi (come accade nel celebre esempio di Wilt Chamberlain reso famoso da R. Nozick¹⁰). Da parte mia, mi atterrò alla prospettiva sopra richiamata e considererò il problema dell'eguaglianza come, in primo luogo, un problema di giustizia sociale, ossia riguardante la distribuzione delle risorse, per il semplice motivo che sono le risorse a rendere effettive e/o problematiche le condizioni di eguaglianza. Cosa siano le 'risorse' è una questione, ovviamente, controversa sulla quale non mi addenterò più di tanto, riservandomi di attenermi ad alcuni significati intuitivi del termine.

Assumo che le risorse generate in una società siano dei beni che possono essere distribuiti sia come una quantità approssimativamente eguale di opportunità per ciascuno, sia come ciò che permette l'accesso alle risorse materiali che rendono tale eguaglianza raggiungibile, sia anche nel senso generale di ciò che consente il godimento di una eguale qualità della vita disponibile ai membri di una società. L'eguaglianza riguarda dunque tanto beni materiali quanto beni immateriali. L'eguaglianza è perciò anche necessariamente una questione di misura – di misura dell'ineguaglianza, in primo luogo – delle relazioni che si instaurano fra le persone nella cooperazione sociale. L'ideale egualitario è realizzato quando ognuna delle persone interessate – con l'ulteriore complicazione, che non affronterò, di specificare quali siano le condizioni necessarie e sufficienti per decidere chi debba essere considerato effettivamente interessato – è dotata di risorse approssimativamente eguali in termini di benessere materiale e opportunità di accesso a posizioni, cariche, responsabilità, prospettive future.

3. *Quale genere di criterio?*

Ci sono diverse ragioni che rendono la prospettiva deontologica sull'eguaglianza inadeguata e ne indico per ora soltanto due: 1) i problemi sollevati dall'eguaglianza non sono riducibili a uniformità formali, poiché queste uniformità sono solamente supposte dal momento che sono rese problematiche dalle difficoltà intrinseche all'idea della compa-

⁸ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia* (1974), Milano, Il Saggiatore 2000; M. Rothbard, *L'etica della libertà*, (1982), Macerata, Liberilibri 1996; D. Friedman, *L'ingranaggio della libertà*, (1989), Macerata, Liberilibri 1997; C. Menger, *Sul metodo delle scienze sociali*, (1883), Macerata, Liberilibri 1996.

⁹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit.; *Liberalismo politico*, (1993), Torino, Comunità, 1994; *La giustizia come equità. Una riformulazione*, (2001), Milano, Feltrinelli, 2002; R. Dworkin, *I diritti presi sul serio* (1977), Bologna, Il Mulino, 1982; *Questioni di principio* (1985), Milano, Il Saggiatore, 1986; *L'impero del diritto* (1986), Milano, Il Saggiatore, 1990; T. Nagel, *La possibilità dell'altruismo* (1978), Bologna, Il Mulino, 1994; *I paradossi dell'eguaglianza* (1991), Milano, Il Saggiatore, 1994.

¹⁰ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, cit., pp. 174-177.

razione interpersonale delle utilità¹¹; 2) né tali problemi possono essere configurati interamente come questioni di ingegneria sociale, posto che vogliamo affrontare il problema nell'ambito di una società libera (sebbene la formalità delle relazioni abbia la sua importanza nell'approssimazione giuridica e l'intervento di una qualche agenzia sociale sia probabilmente uno dei modi nei quali l'eguaglianza ha una qualche speranza di realizzarsi parzialmente). L'eguaglianza è in primo luogo una prospettiva morale di valutazione dei risultati di determinate azioni. Si tratta, insomma, di un criterio che viene assunto per valutare quale tra diversi risultati possibili della distribuzione di determinate risorse si approssima a quell'ideale di bene, il quale è bene perché riduce le ineguaglianze. L'idea è, perciò, che un esito di maggiore eguaglianza consenta di valutare un risultato come migliore di un altro¹².

Mentre si determina nel caso particolare, l'assunzione dell'ideale di eguaglianza è in un certo senso un ideale olistico, il quale rende conto della positività complessiva delle vite delle persone, non solo di un qualche specifico contenuto delle loro vite. È in virtù di questa curvatura olistica che l'eguaglianza è un problema di filosofia morale, nel senso che uno dei tratti forse principali dell'esperienza morale è precisamente quello di concepire la nostra esperienza etica come dotata di alcune qualità complessive determinanti, che ne assicurano, per così dire, una qualità narrativa coerente¹³. Si potrebbe ritenere che una considerazione olistica dell'eguaglianza – ad esempio nei termini di una valutazione comparativa di società diverse – generi problemi insormontabili, sia per la difficoltà di individuare precisamente gli elementi di cui tenere conto nella comparazione sia perché è alquanto difficile dire come una concezione olistica possa essere messa alla prova, dal momento che si potrebbe sempre fare ricorso a giustificazioni ad hoc per spiegare casi singoli che non rientrano nel modello. Questa ultima mossa, inoltre, notoriamente ha condotto a numerosi abusi sfortunatamente non solo teorici. Non è mia intenzione concludere subito che di buone intenzioni sono lastricate le strade dell'inferno, ma, al contrario, semplicemente far rilevare come il contenuto intuitivo dell'idea di eguaglianza sembra veicolare qualcosa di positivo, precisamente nel senso che quando sentiamo qualcuno esprimersi a favore dell'eguaglianza la nostra prima reazione non è affatto una reazione di censura, come potrebbe accadere se sentissimo qualcuno esprimersi a favore di una ideologia razzista.

Il fatto è che mentre l'intuizione positiva che abbiamo dell'eguaglianza rimanda a una qualche comprensione olistica e pre-riflessiva del concetto, che l'eguaglianza invece abbia a che fare con il contenuto delle vite delle persone deve, invece, essere declinato in un senso non olistico, affrontando il problema dal punto di vista dei danni e dei benefici che sono arrecati agli individui, sulla base ad esempio dell'assunzione, che risulta almeno altrettanto plausibile, che le persone sono le entità principali delle quali si deve rendere conto nelle questioni di filosofia sociale. Da questo punto di vista, noi potremmo affermare che determinate relazioni di ineguaglianza fra due individui devono essere considerate un male nella stessa misura in cui un decremento della qualità della vita di una delle due

¹¹ D. Hausmann, *The Impossibility of Interpersonal Utility Comparisons*, «Mind», 1995, pp. 473-490, per una posizione radicalmente scettica. Hausmann argomenta che se il benessere è la soddisfazione delle preferenze, allora una comparazione interpersonale delle preferenze è possibile solo a patto che le preferenze sia ordinate cardinalmente, ma questo implicherebbe corrispondenze precise delle magnitudini tra le preferenze degli agenti; R. Weintraub, *Do Utility Comparisons Pose a Problem?*, «Philosophical Studies», 1992, pp. 307-319, è invece molto meno scettica sulla possibilità di adoperare queste stesse comparazioni nel giudizio etico.

¹² Contro si veda J. Lucas, *Against Equality*, «Philosophy», 1965, 296-307.

¹³ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), Milano, Cortina, 2005, offre al solito una solida ricostruzione storico-teorica di questa modalità.

deve essere considerata una perdita netta. Si noti come, assumendo questa ultima posizione noi ci allontaniamo dall'acquisizione intuitiva del concetto di eguaglianza: per quale motivo? Principalmente perché nelle intuizioni morali dove sono prevalenti aspetti deontologici questi vengono invece messi in secondo piano se mettiamo alla prova un concetto morale in termini di risultati. Se noi cominciamo a guardare all'ineguaglianza – a ciò a cui l'eguaglianza dovrebbe porre rimedio – come a un risultato peggiore ottenuto in presenza di un altro migliore disponibile, allora il nostro cambio di prospettiva risulta maggiormente qualificato, perché ci indica per quale motivo dovremmo tendere verso l'eguaglianza, mentre l'intuizione ci può lasciare con un senso di indeterminatezza insormontabile sulle cose da fare.

4. *Sorte e impersonalità*

È appropriato trattare l'ineguaglianza come un male? In determinate circostanze l'ineguaglianza potrebbe non tanto essere un male, quanto piuttosto indicare una sorta di iniquità oppure una considerazione parziale dei fruitori della distribuzione di un determinato bene. Quando questa iniquità o considerazione parziale fosse causata dalla sorte potrebbe però essere del tutto inadeguato parlarne in termini connotati moralmente. Si immagini che io realizzi una grossa vincita a una lotteria e che voglia distribuire parte, magari una parte consistente, di questa vincita ai miei amici e non alla popolazione generale. È chiaramente un caso in cui una distribuzione di un bene non crea affatto privazione o sofferenza, ma unicamente benessere. Con la mia distribuzione io ho mostrato di non avere una considerazione eguale delle persone, dal momento che ne ho privilegiate alcune. Mentre questo è considerato legittimo nel caso di bene personali, il discorso prende, però, un'altra piega nel caso di beni pubblici e nel caso che questa distribuzione sia demandata a una istituzione. Dal che si deduce che, mentre non tutte le distribuzioni di risorse sono ingiuste potendo anche essere inique o parziali, alcune distribuzioni inique sono anche immediatamente ingiuste. L'idea sottostante è che le istituzioni sociali, le quali tutte, in diversa misura, distribuiscono beni in forma di servizi o in forma di beni materiali, dovrebbero attenersi a una posizione deontologica. Nel caso delle istituzioni, infatti, il trattamento parziale parrebbe essere anche ingiusto, perché marcherebbe una discriminazione verso individui o gruppi di individui, che la stessa impersonalità dell'istituzione sociale dovrebbe invece tutelare. Questo significa precisamente che un esito ineguale nella distribuzione di beni pubblici, che ai cittadini qua cittadini sono dovuti, non viene semplicemente considerato come risultato sotto-ottimale, quanto piuttosto come una violazione dell'obbligazione a trattare le persone in maniera eguale e non discriminatoria, almeno sotto certi aspetti fondamentali, certamente anche per problemi legati a un maggiore equilibrio all'assetto sociale.

Tutto ciò non contrasta con il fatto che considerazioni sulla ineguaglianza come male da evitare accuratamente a partire da una prospettiva deontologica sono oramai assenti dal dibattito intellettuale, dove c'è un accordo generale sul fatto che determinate diseguaglianze, ad esempio di ruolo sociale e conseguentemente di reddito, tendono ad essere considerate giustificabili anche da prospettive non utilitaristiche. L'ineguaglianza, insomma, non è un male in sé, se non, forse, in qualche prospettiva religiosa o totalitaria radicalmente egualitaria. Naturalmente, esistono parecchie maniere di tracciare il solco tra prospettive teleologiche e deontologiche, e alcune particolarmente persuasive derivano certamente proprio da una trattazione dell'eguaglianza come

programma deontologico, anche se questo non si conclude affatto in una superiorità generalizzata delle conclusioni deontologiche su quelle teleologiche.

Trattare gli individui secondo una prospettiva di eguaglianza cosa potrebbe ragionevolmente significare? A mio modo di vedere una prospettiva promettente è quella di concettualizzarla non tanto come il proposito di realizzare una eguaglianza generale tra le persone che sono toccate dalle conseguenze delle mie azioni, quanto piuttosto come l'idea che le conseguenze positive o negative delle mie azioni si possono distribuire in maniera diseguale tra coloro che plausibilmente posso immaginare siano interessati a queste conseguenze. Queste conseguenze devono essere le conseguenze prossime e prevedibili delle mie azioni, per il semplice fatto che una previsione a più largo raggio risulta essere impossibile (anche se non ne discende affatto che io non abbia una obbligazione generale a non causare ineguaglianza o a non accrescere ineguaglianze esistenti, per quanto è ragionevole che mi attenda dalle conseguenze dei miei atti). Se io sono interessato all'eguaglianza posso rivolgermi soltanto alla prossimità delle conseguenze dei miei atti.

Dal momento che eguaglianza e ineguaglianza riguardano le interazioni fra gli agenti e la coordinazione delle loro azioni, la capacità di sottoscrivere contratti non iniqui, i meccanismi di una equa rappresentanza politica, il problema non è unicamente una questione che riguarda la filosofia morale, bensì un accesso privilegiato alle questioni della filosofia politica. In altre parole, non è sufficiente per chi è fautore di una qualche forma di eguaglianza sostenere che l'ineguaglianza è un male; deve anche sostenere, come si ricordava, che si tratta di un esito ingiusto. Se assumiamo, tuttavia, come sfondo di una teoria della giustizia principi di carattere deontologico potremmo facilmente essere condotti verso conclusioni poco maneggevoli. Ad esempio, potremmo assegnare come obiettivo prioritario della nostra azione politica una eguaglianza dello standard di benessere di tutti i cittadini, in base a considerazioni che inclinerebbero verso sfondi deontologici, ma questo potrebbe collidere con considerazioni relative all'efficienza, ossia con considerazioni che inclinerebbero verso sfondi teleologici. Tuttavia, l'idea stessa di efficienza è alquanto vuota, e il suo riempimento non può che essere normativo, il che ci fa virare di nuovo verso considerazioni che potrebbero non essere esclusivamente teleologiche, bensì anche elusivamente deontologiche.

È probabilmente una consapevolezza di questo intreccio problematico tra deontologia e teleologia che ha consigliato, ad esempio a Rawls, di declinare le sue preoccupazioni egualitarie sul versante dell'incremento del benessere dei meno avvantaggiati¹⁴. Si tratta di una maniera di sostenere che sebbene l'ineguaglianza sia tendenzialmente non desiderabile in sé, non sempre assume le forme di una palese ingiustizia. Ad esempio, se i medici fossero pagati un quarto di quanto attualmente guadagnano, questo si tradurrebbe in uno svantaggio per coloro che si trovano verso il fondo della scala sociale in termini di reddito. Poiché solo pochi missionari avrebbero l'incentivo a intraprendere una carriera che comporta un lunghissimo curriculum di studio e di pratica, un livellamento del loro reddito secondo principi di eguaglianza si tradurrebbe in un peggioramento delle prestazioni erogate per i meno avvantaggiati. Una misura di eguaglianza, cioè, produrrebbe maggiore ineguaglianza. Questo suggerisce che ciò che conta come misura dell'ineguaglianza non è soltanto il reddito o l'accessibilità a determinati consumi, ma le cause che la producono, di modo che forse soltanto determinate forme di ineguaglianza sono effettivamente un male e lo sono perché queste cause sono immorali e ingiuste. Ad esempio, discriminazioni nel trattamento fondate sulla razza e sul sesso

¹⁴ J. Rawls, *La giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., pp. 179-182.

non possono essere giustificate sulla base di considerazioni relative all'efficienza o alla distribuzione del benessere per le fasce meno avvantaggiate.

Dalle filosofie contrattualistiche si sono elaborati diversi argomenti a sostegno di posizioni egualitarie, che trovano sostegno in posizioni metafisiche e/o in filosofie della storia molto sofisticate e dagli esiti estremamente differenziati: l'eguaglianza dello *jus ad omnia* nello stato di natura hobbesiano¹⁵, il consenso tacito nel modulo lockiano¹⁶, la critica della civiltà e l'idea di volontà generale in quello rousseauiano¹⁷. Di fronte a queste prospettive anche molto diverse, la posizione utilitarista e teleologica rappresenta una sfida diretta, poiché considera l'ineguaglianza un male solo nella misura in cui genera sofferenza, poiché vi è la possibilità in linea teorica di giustificare forme di ineguaglianza se queste risultano in vantaggi che accrescano il benessere complessivo (questo è il motivo per cui l'utilitarismo è in definitiva compatibile con la teoria lockiana dei corpi intermedi).

Questo non significa che tutte le ineguaglianze siano giustificabili in questo senso. Ve ne sono molte, in effetti, che non lo sono. Le ineguaglianze che derivano dalle dotazioni naturali e quelle che derivano dalla posizione sociale di partenza degli individui, ad esempio. Il patrimonio genetico di cui tu sei dotato e il reddito e la posizione sociale della famiglia alla quale appartieni sono ciò che tu ricevi in sorte e non sono in alcun modo ascrivibili alla tua personale responsabilità. Questi fattori, tuttavia, inevitabilmente influenzano il corso della tua vita e di quelli con cui interagisci e cooperi e hanno con ciò stesso conseguenze considerevoli non soltanto nella tua vita. Perché non dovrebbe essere giusto approntare degli strumenti compensativi che ti tutelino dalla cattiva sorte e siano capaci, almeno in parte, di neutralizzare gli effetti negativi della tua iniziale posizione naturale e della tua iniziale posizione sociale? La risposta affermativa a queste domande costituisce il patrimonio comune di ogni pensatore impegnato a favore di una qualche forma di egualitarismo. Forme compensative della lotteria sociale e della lotteria naturale sono da alcuni ritenute più importanti delle argomentazioni a favore del sistema delle libertà e di fatto lo stesso Rawls è sembrato mitigare il principio di libertà con le argomentazioni a sostegno del principio di differenza¹⁸. Ma la struttura dell'argomento a favore del principio di differenza è realmente convincente per quanto riguarda la difesa diretta dell'eguaglianza? Anche nella prospettiva di Rawls, in realtà, il valore che viene attribuito all'eguaglianza non è affatto diretto, ossia l'eguaglianza non è un bene in sé – e quindi l'ineguaglianza non è un male in sé. L'eguaglianza ha valore perché una posizione in un qualche senso eguale degli attori sociali limita l'influenza di fattori arbitrari nella costruzione della vita degli individui (da qui la posizione di Rawls relativa al merito, che la *justice as fairness* non mira affatto a retribuire, dal momento che quella di 'merito' è una nozione affatto confusa). Se è così, è palese allora che la valutazione positiva dell'eguaglianza deve essere considerata come indiretta e derivata

¹⁵ C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del 'Leviatano'*, in *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 81-106, per una breve, ma estremamente incisiva analisi del modello hobbesiano.

¹⁶ P. Marrone, *Consenso tacito*, Torino, La Rosa, 1996 per un tentativo di estendere il modello lockiano del consenso tacito al dibattito liberale contemporaneo.

¹⁷ J. MacAdam, *The Discourse on Inequality and the Social Contract*, «Philosophy», 1972, pp. 308-320, offre una chiara esposizione delle difficoltà del contrattualismo rousseauiano e delle diverse tensioni interne che lo agitano.

¹⁸ S. Wall, *Just Savings and the Difference Principle*, «Philosophical Studies», 2003, pp. 79-102, analizza questo problema dal punto di vista del principio del giusto risparmio; T. Pogge, *On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy*, «Philosophy and Public Affairs», 2000, 137-169, è una confutazione delle interpretazioni olistiche del principio, che vengono identificate con quelle radicalmente egualitarie.

da altri valori, ad esempio quei valori che ci fanno enfatizzare cose come l'autonomia, la capacità di scelta individuale, l'elaborazione di un piano personale e critico dal quale progettare e riguardare la propria vita.

5. A che cosa sono interessati gli egualitari?

È questo, tuttavia, un intreccio che potrebbe mettere in difficoltà i fautori dell'eguaglianza come bene in sé. Immaginiamo una situazione economicamente competitiva, dove i risultati delle azioni degli individui siano influenzati dalla lotteria genetica originaria e dalla loro posizione sociale, ma dove il risultato casuale delle loro interazioni sia una situazione di approssimativa eguaglianza. Potremmo pensare al caso di una società piuttosto ristretta dove le abilità degli uni compensino le mancanze degli altri. I fattori casuali introdotti dall'iniziale lotteria genetica influenzano le vite degli attori e, dal punto di vista dell'egualitario sono moralmente non significativi, anche se entrano a formare quelle qualità come autonomia, capacità di scelta individuale, elaborazione di un piano personale di vita che molti egualitari riguardano come positive. Tuttavia, per ipotesi, il risultato prodotto è quello di una approssimativa eguaglianza, dove le residue ineguaglianze, cioè, non sono considerate significative dagli attori stessi. Quindi, fattori arbitrari dal punto di vista morale possono essere non eliminati, e nello stesso tempo risultare non rilevanti per quanto riguarda un risultato approssimativamente eguale. A che cosa sono quindi interessati gli egualitari che adottano una prospettiva deontologica? Se sono interessati al risultato, allora dovrebbe essere indifferente come questo viene raggiunto; se sono interessati al modo in cui il risultato viene raggiunto, allora è la modalità procedurale ad avere la precedenza sul risultato. Tutti noi facciamo uso delle doti che ci sono capitate in sorte per incrementare la nostra qualità della vita. Non possiamo in alcun modo prescindere dal fatto che alla base dei nostri risultati ci siano dei mezzi, delle doti, delle capacità che sono arbitrari dal punto di vista morale. Quando questo dovrebbe cominciare ad inquietarci? Ammettiamo che il mondo sia abitato da una sola persona che fa uso delle sue doti per incrementare la qualità della propria vita. Noi non pretendiamo che la sua vita non sia influenzata da fattori arbitrari dal punto di vista morale, non tanto perché il risultato che viene indotto dalla presenza di questi fattori non produce alcuna sorta di ineguaglianza, quanto piuttosto perché non risulta in un danno intenzionale ad alcuno.

Allora che cosa mostrano questi esempi, in definitiva? Che noi possiamo contestare la presenza di fattori arbitrari dal punto di vista morale unicamente quando le conseguenze che hanno riguardano una sperequazione ingiustificata sulla qualità della vita di chi viene influenzato da questi stessi fattori. Per questo se noi siamo fautori dell'eguaglianza, gli esempi che dobbiamo mettere in campo – e che certamente non mancano – dovrebbero fare principalmente riferimento a ineguaglianze causate direttamente da fattori che esulano completamente dalla capacità di intervento delle persone che ne subiscono le conseguenze. Ad esempio, posto che le responsabilità sono individuali e che solo alcuni individui possono essere seriamente ritenuti responsabili delle azioni più significative dei propri governi, se, tenute a mente queste clausole limitative, noi imputiamo, con argomenti generalmente riconosciuti validi, la situazione di povertà di molti paesi africani e il mancato decollo di quelle economie alla politica agricola dell'Unione Europea e degli Stati Uniti, allora un individuo cui sia capitato in sorte di vivere nei paesi dell'Occidente affluente, ma che sia sensibile alle situazioni di diseguaglianza nel senso ricordato, non potrà anche essere a favore delle politiche agricole del

proprio paese, una volta che sia in possesso delle informazioni rilevanti. Se qualcuno non è toccato da questo genere di esempi, allora è piuttosto implausibile che sia sensibile al fatto stesso di sentire l'ineguaglianza come un aspetto importante di un genuino problema morale. Qual è l'effetto di questo ultimo esempio? Io credo sia di indicare il semplice fatto che la indesiderabilità dell'ineguaglianza dipende dal fatto che l'ineguaglianza può indurre dei risultati che provocano sofferenze, le quali non dipendono da coloro che ne sono affetti, e proprio per questo sono ingiustificabili eticamente.

6. *Insufficienze deontologiche*

Quindi, tornando al problema dal quale siamo partiti, se noi pensiamo che ci sia qualcosa di buono nell'eguaglianza, ossia che l'eguaglianza sia un valore in certe circostanze, per tale valore dobbiamo assumere una giustificazione teleologica piuttosto che deontologica? Entrambe le prospettive presentano difficoltà e aporie. Riprendiamo in esame il modulo teorico offerto dalle prospettive deontologiche. Queste assumono che l'eguaglianza sia un valore in quanto si tratta di un dovere da perseguire per l'agente razionale, perché sarebbe espressione di imparzialità e di capacità di universalizzare i propri giudizi morali. L'ineguaglianza tratta gli individui diversamente sulla base di fattori arbitrari dal punto di vista morale, nel senso che la loro presenza o la loro assenza non sono imputabili all'individuo, e quindi l'agente che opera nei confronti di altri soggetti in maniera ineguale agisce immoralmente. La cosa rilevante è che le ineguaglianze, comunque qualificate a partire dalla dotazione iniziale di diritti, appartenenza, e così via si possono produrre indipendentemente dall'attività di un qualche agente che ne soffre. Se l'egualitario intende affrontare anche queste, e non soltanto le ineguaglianze che mirano consapevolmente a creare situazioni di disparità di benessere, allora, a maggior ragione, la sua prospettiva non può che volgere verso il consequenzialismo utilitarista. Si pensi a quella classe di ineguaglianze causate dalla cattiva sorte, che non sembrano poter essere compensate, se non parzialmente¹⁹. Una persona che si trovi sin dalla nascita impossibilitata all'uso dei propri arti inferiori e debba condurre la sua vita costretta in carrozzella si troverà sempre in una condizione di generale diseguaglianza, semplicemente per il fatto che la maggior parte dei suoi simili non si trova nelle sue condizioni. Dobbiamo prevedere delle forme compensative per chi è colpito dalla cattiva sorte, ma si tratta sempre di interventi soltanto parzialmente correttivi, che non possono annullare l'ineguaglianza. In questo esempio, l'ineguaglianza non è causata dalle azioni di altre persone e non di meno a molti sembra difficile sostenere che non ci sia una qualche forma di obbligazione a intervenire con azioni correttive, obbligazione che prende le forme della solidarietà pubblica e privata, ossia inclinando organizzazioni istituzionali verso comportamenti etici, i quali sono qualificati dalle conseguenze che producono.

Tuttavia, ci sono anche alcuni che sostengono che, in realtà, nemmeno in questi casi esiste alcuna obbligazione a intervenire correttivamente, per quanto possiamo essere motivati all'intervento in base a un semplice dovere caritatevole di beneficenza, poiché le ineguaglianze rilevanti dal punto di vista morale sono solo quelle che sorgono dalle

¹⁹ B. Williams, *Sorte morale*, (1981), Milano, Il Saggiatore, 1987. J. Andre, *Nagel, Williams and Moral Luck*, «Analysis», 1983, 202-207, rigetta l'uso di Williams e di Nagel della nozione di sorte morale; A. Latus, *Moral and Epistemic Luck*, «Journal of Philosophical Research», 2000, 149-175, è invece scettico sulla nozione stessa di sorte morale, da lui ritenuta epistemologicamente confusa.

interazioni, che non possono essere moralmente giustificate dagli esiti di liberi e volontari scambi. In altre parole, rilevanti dal punto di vista etico-pubblico risulterebbero essere solo gli interventi che comportano una qualche forma di coercizione. Questi saranno legittimi o illegittimi se rispetteranno o meno le dotazioni iniziali in termini di diritti degli individui. Naturalmente, se concepiamo gli individui in questo modo, dal momento che non c'è stato nessuno ad interferire causando la cattiva sorte della persona in carrozzina, allora non esiste nemmeno nessun dovere a mettere in atto degli interventi correttivi. Il massimo che si può concepire è una vaga obbligazione morale alla benevolenza o, come è diventato di moda dire in questi ultimi anni, ci può essere una nebulosa obbligazione alla compassione. Che tu sia un assiduo frequentatore della funzione domenicale oppure no, nessuno ha diritto di censurarti se non fai nulla per chi sta peggio di te. Ma anche se lo sei, la cosa potrebbe rimanere sempre dubbia. Potrebbe essere che, dal tuo punto di vista, il paraplegico non abbia fatto abbastanza per migliorare la propria situazione. E, poi, puoi sempre giustificare la tua scarsa compassione sostenendo che l'assistenza genera assistenzialismo e l'assistenzialismo assorbe risorse in costose burocrazie, che sottraggono risorse proprio all'assistenza. Insomma: ci sono mille maniere di giustificare il nostro egoismo.

L'esistenza stessa di forme di economia competitiva ha, poi, come risultato la creazione di situazioni di ineguaglianza. Il fatto bruto e ineliminabile della divisione del lavoro produce ineguaglianza, poiché ci saranno sempre delle posizioni che rivestono un valore alto agli occhi degli agenti, e il numero di coloro che ambiscono ad accedervi sarà di solito sempre superiore alle possibilità di assorbimento e alle risorse disponibili²⁰. Anche l'idea della sovranità del consumatore, alla quale liberali, libertari, anarcocapitalisti abbondantemente attingono, cattura una moralità di determinate azioni che producono ineguaglianza. Devo decidere in quale locale passare la serata con gli amici: ne scelgo uno anziché un altro; le preferenze per il mio guardaroba si indirizzano verso determinati brand e non verso altri; sono incerto fra l'iscrizione universitaria a due facoltà, ma alla fine ne sceglierò una sola. Tutte scelte che in un senso ovvio creano diseguaglianza, disparità di reddito, limiti alle scelte che coloro che sono esclusi dalle mie preferenze potranno effettuare in futuro. Disparità probabilmente minime, ma pur sempre disparità. Se io ho invece un reddito sufficientemente alto da permettermi l'adozione a distanza di due bambini di un paese in via di sviluppo, ai quali posso garantire agevolmente un futuro di istruzione e le precondizioni per un maggior benessere futuro, non è affatto chiaro che privilegiando un solo bambino anziché entrambi stia operando una scelta che crea una diseguaglianza giustificabile moralmente. Anche se questa scelta sarà certamente giustificata da un qualche punto di vista. Posso aver deciso così dopo aver tirato una monetina e aver escluso uno dei due non perché, per ipotesi, non possa permettermi di sostenere economicamente entrambi, ma magari per godere della sadica volontà di potenza di avere nelle mie mani e alla portata del mio arbitrio la vita di qualcun altro. Che questa sia una scelta giustificabile da una qualche prospettiva morale e razionalmente condivisibile da altri agenti, sembra essere un altro paio di maniche.

²⁰ J. Diamond, *Collasso*, (2005), Torino, Einaudi, 2006, per un'estesa indagine sui temi della scarsità e sulle problematiche egli improvvisi cambiamenti sociali.

7. Permettere e promuovere

Ci sono sensi ovvi nei quali le nostre azioni creano diseguaglianze e rispetto alle quali a nessuno viene in mente di intervenire con azioni correttive. Ci sono invece altri sensi nei quali un intervento correttivo non è affatto eticamente inadatto a raggiungere un qualche risultato moralmente condivisibile. Questi sono alcuni dei motivi per cui alcuni filosofi si sono concentrati sul problema dell'ineguaglianza concettualizzandolo come una questione che riguarda la necessità di trattare le persone egualmente. Si tratta di un programma di ricerca che ha molte affinità con una prospettiva deontologica, anche se, a mia conoscenza, nessuno di loro sostiene che le ineguaglianze che sorgono in maniera cumulativa come conseguenza delle libere interazioni fra gli individui siano moralmente esecrabili, allo stesso modo in cui può esserlo un padre che distribuisce in maniera ineguale risorse tra i propri figli in assenza di qualche criterio distributivo neutrale.

Per Nagel, ad esempio, non è tanto l'ineguaglianza ad essere moralmente illecita, ma il fatto che un individuo nell'ineguaglianza sia trattato in maniera ineguale²¹. Da questo deriva che qualsiasi istituzione che consenta a trattare i propri membri in modo ineguale si comporta precisamente come se consentisse di distribuire risorse in maniera ineguale. Da un punto di vista generale, insomma, non sembra funzionare alcuna distinzione rilevante fra agire positivamente e permettere che qualche cosa accada, fra fare e acconsentire, fra agire e omettere. Lasciare che qualcosa accada e omettere sono in fin dei conti azioni che non si comprende perché non debbano essere sottoposte a un medesimo vaglio critico e giustificativo²². Ad esempio, se un sistema di retribuzione è meritocratico, allora necessita di giustificazione, che può essere data in termini di efficienza, di titolarità di accesso a determinate porzioni di risorse e così via; o se nel computo dei meriti devono essere calcolati, in maniera tale da essere scontati, i talenti naturali, anche questo è qualcosa che necessita di una giustificazione. In definitiva, per Nagel, dal punto di vista di qualsiasi istituzione – e in particolar modo da parte di quella istituzione che è lo Stato –, consentire che ci siano delle ineguaglianze, equivale a scegliere che ci siano. Questo significa che la non interferenza, specialmente da parte di istituzioni dotate di notevole complessità, in grado cioè di determinare con atti o omissioni stati significativi del mondo per gli individui, equivale a un atto non diverso dall'interferenza attiva. La posizione di Nagel, del resto, è proprio questa: consentire l'ineguaglianza è la stessa cosa che promuoverla e una società che permette che i dividendi della cooperazione sociale siano distribuiti in accordo con le dotazioni naturali è equivalente a una società che si adopera attivamente perché siano distribuiti in questo modo. In realtà, io credo che l'idea della responsabilità negativa non segua affatto dall'idea che l'ineguaglianza potrebbe essere evitata se le istituzioni avessero il controllo della società. In definitiva, tale idea non segue perché non è valido il pregiudizio sul quale si fonda, pregiudizio comune a tutti i sogni di ingegneria sociale, ossia che le interazioni tra gli individui possono essere controllate da una serie di meccanismi istituzionali deputati al rimedio di quanto in altre istituzioni, nella natura, nei rapporti tra le persone ci sia di indesiderabile. Infatti, per mettere in atto qualcosa del genere dovremmo essere a conoscenza di cose impossibili da sapere, ossia: a) quante sono le interazioni degli individui

²¹ T. Nagel, *I paradossi dell'uguaglianza*, cit., pp. 83-95. D. McKerlie, *Equality and Priority*, «Utilitas», 1994, pp. 25-42, per una prospettiva utilitarista; S. Kaga, *The Unanimity Standard*, «Journal of Social Philosophy», 1994, pp. 129-154, offre una critica complessiva degli argomenti basati sull'imparzialità utilizzati da Nagel.

²² P. Singer, *Scritti per una vita etica*, (2000), Milano, Il Saggiatore, 2001, rappresenta una vasta applicazione di questo punto.

tra di loro, oltre che di ogni individuo e di ogni gruppo di individui con l'ambiente; b) come selezionare quelle realmente importanti per la soluzione del nostro problema. Dal momento che ogni istituzione e ogni normazione ha come scopo di controllare aspetti della vita degli individui e di controllare alcune delle loro azioni è importante sapere se l'appello di Nagel e di altri a una maggiore eguaglianza e la censura delle forme di ineguaglianza permesse dalle istituzioni sia qualcosa di più di un mero appello retorico. Perché questo dovrebbe essere chiaro: tutte le istituzioni, tutti gli atti normativi, tutte le interazioni degli individui tra di loro e degli individui con l'ambiente possono creare una qualche forma di ineguaglianza. Siamo d'accordo che non tutte appaiono attualmente significative, ma magari alcune di quelle che non sembrano importanti ora lo diventeranno in un futuro prossimo o un futuro lontano, intrecciandosi anche con il problema della responsabilità verso le generazioni future. Ossia: molti di questi discorsi sull'ineguaglianza e sul modo di porvi rimedio peccano a mio modo di vedere di un eccesso di titanismo morale e di presunzione morale. Questo non significa affatto non intraprendere azioni positive per ridurre le ineguaglianze più clamorose, ma significa piuttosto avere la consapevolezza del carattere sempre sperimentale delle nostre azioni sociali ed avere la consapevolezza aggiuntiva che laddove saniamo una ineguaglianza probabilmente ne creiamo un'altra.

Questo pone anche il problema della differenza di imputabilità delle azioni individuali e di quelle istituzionali. Anche a livello di senso comune, esistono, naturalmente, non una ma molte differenze tra l'azione delle istituzioni e le azioni degli individui. Di solito le azioni di un individuo non possono avere l'impatto e le conseguenze che hanno le azioni e le normazioni di una istituzione. Da questo punto di vista, sembrerebbe ragionevole applicare la sanzionabilità della responsabilità negativa alle istituzioni, ma non agli individui, anche nel senso che politiche di vasta portata realizzate dalle istituzioni di solito vengono valutate negli aspetti negativi almeno tanto quanto vengono valutate in quelli positivi. Nagel ha sostenuto che la differenza fondamentale tra gli individui e le istituzioni, relativamente a questo problema, è che le seconde non possiedono un punto di vista personale, ossia non possono adottare quella singolare prospettiva che è propria invece degli individui, i quali non faticano affatto a riconoscere un determinato punto di vista come il proprio, dal momento che vi hanno un accesso immediato e privilegiato²³. È invece alquanto difficile dire con precisione quale sia il punto di vista del parlamento x sulla questione y. Questa notazione di Nagel coglie degli elementi importanti, ad esempio il fatto che le decisioni istituzionali sono sempre il frutto di mediazioni tra esigenze diverse, e la decisione è spesso un punto di equilibrio tra interessi contrapposti (anche se questa descrizione non contempla il cosiddetto 'caso di eccezione'²⁴). Ma se le cose stanno nella maniera in cui le descrive Nagel, per quale motivo si dovrebbe pretendere dalle istituzioni delle azioni che rispondano a determinate esigenze di moralità, moralità che sarebbe inevitabilmente, necessariamente, inestricabilmente legata alla prospettiva individuale delle persone?

Se si adotta una prospettiva differente ci si trova in condizioni migliori proprio per andare incontro a esigenze del genere di quelle sollevate da Nagel. Ad esempio, se si fa propria la prospettiva dell'individualismo metodologico²⁵ e si sostiene che in realtà ogni nostro parlare di istituzioni non è altro che un gioco linguistico che adotta una serie di

²³ T. Nagel, *I paradossi dell'uguaglianza*, cit., pp. 163-173, per considerazioni che temperano questo giudizio.

²⁴ C. Schmitt *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972.

²⁵ M. Lagueux, *Individualisme, subjectivisme et mécanismes économiques*, «Dialogue», 2001, pp. 691-722, espone in maniera chiara i termini della questione e analizza le relazioni tra olismo e soggettivismo.

abbreviazioni, allora la conseguenza di questa prospettiva è che le istituzioni non esistono come enti separati, con una propria identità, una propria volontà, una propria capacità di discernere quello che è moralmente doveroso, o semplicemente quello che è opportuno. Le istituzioni sono gli individui che le compongono e quando parliamo di azioni di una determinata istituzione non facciamo altro che usare una metafora e un'abbreviazione. L'abbreviazione metaforica è legittima per ragioni di economia, ma la metafora rimane comunque fuorviante e può originare una pessima metafisica, quella che trasforma qualcosa che gli individui fanno in qualcosa che esiste indipendentemente dalle azioni degli individui che l'hanno prodotta e senza i quali, viceversa, non esisterebbe. La cooperazione sociale, che è il tipico fenomeno che nella filosofia politica si ritiene giustifichi l'esistenza delle istituzioni, non esiste al di fuori degli individui che cooperano, come la possibilità di digitare su una tastiera non esiste al di fuori dei tasti che la compongono. Una tastiera senza tasti non sarebbe semplicemente una cattiva tastiera, sarebbe qualche altra cosa.

Se adottiamo la metafisica dell'individualismo metodologico, secondo la quale il mondo sociale è formato dagli individui e dalle loro interazioni, allora siamo in una condizione più favorevole per affrontare il problema indicato da Nagel per un fatto molto semplice, ossia perché ci mettiamo nelle condizioni di ascrivere delle responsabilità. Così se pensiamo che la radice delle prospettive deontologiche sia duplice e non sia semplicemente la mente morale dell'agente che agisce, ma anche il punto di vista della vittima che subisce, ci troveremo in una situazione di simmetria che renderà l'analisi più perspicua e meno incomprensibile. Sono gli individui che fanno le azioni. Sono gli individui a creare danni e benefici. Sono gli individui che creano o alleviano situazioni di ineguaglianza. Del resto, penso che proprio una posizione di questo genere renda maggiormente sostenibile l'idea che sia il permettere sia il produrre attivamente una ineguaglianza siano moralmente equivalenti, sebbene permangano delle limitazioni fatali a questa posizione, riconducibili alla impossibilità di valutare precisamente il peso di ogni azione e di ogni omissione.

Argomentare a favore dell'individualismo metodologico è tutt'altro che ammettere che le ineguaglianze generate in una economia di mercato siano in linea di principio inemendabili. Piuttosto, il fatto che siano criticabili è meglio spiegato da una prospettiva teleologica attenta alle conseguenze degli atti che da una prospettiva deontologica attenta alla fonte della motivazione delle azioni. Se noi adottiamo una prospettiva deontologica, infatti, siamo costretti ad analizzare ogni singola azione nella prospettiva della sua motivazione e a sostenere che le istituzioni attivamente producono le ineguaglianze anziché permetterle. Tuttavia, dal momento che gli stati del mondo sono il più delle volte il prodotto di una molteplicità difficilmente padroneggiabile ed analizzabile di singole azioni, il cui risultato è talvolta una ineguaglianza che nessuno ha coscientemente previsto, allora la prospettiva deontologica non offre sufficienti strumenti per affrontare moralmente questi casi. Se la prospettiva deontologica ha le sue ragioni, che sono condensabili in una preoccupazione rivolta alle motivazioni, come si diceva, varrebbe allora la pena di chiedersi se sia davvero interessata al miglioramento della qualità della vita degli individui e non piuttosto ad affermare il valore morale in sé dell'eguaglianza.

8. *Valore soverchiante?*

Affrontare la questione della diseguaglianza con le risorse dell'utilitarismo non deve generare l'illusione che la strada sia aperta senza difficoltà, se non alla risoluzione dei

problemi che l'ineguaglianza pone, per lo meno all'individuazione di un metodo che consentirebbe di valutare in maniera generale e univoca il peso delle utilità relative. Un metodo generale con questa potenza esplicativa non esiste in base agli assunti della sovranità del consumatore e dell'utilità marginale. Ma una difficoltà correlata all'impossibilità di individuare un metodo del genere dovrebbe spingerci verso una questione ancora più radicale. Si tratta di questo: perché dovrebbe essere ragionevole preoccuparsi delle relazioni tra le vite degli individui? Perché le loro vite sono diverse e non eguali? Raggiungere l'eguaglianza non necessariamente comporta un miglioramento della qualità di ogni vita. Questo può essere argomentato in una molteplicità di sensi: sia che la qualità della vita sia intesa come soddisfazione dei desideri della persona che li vive, o nei termini della sua felicità, o in termini di una vita che realizza valori oggettivi, oppure esperienze e attività che permettono una maggiore fioritura dell'umanità dell'agente che le sperimenta. In tutti questi sensi, qualcuno potrebbe obiettare che l'eguaglianza non è il genere di cose alle quali attribuire un valore soverchiante. Non si tratta di una precisazione banale nella misura in cui l'eguaglianza potrebbe essere raggiunta anche portando a livello di chi sta peggio chi precedentemente stava meglio. Se noi rigettiamo questo esito, allora dobbiamo anche respingere l'idea che il programma dell'eguaglianza sia semplicemente relativo alla comparazione delle vite tra di loro. Il programma egualitario deve essere combinato con un altro principio che riguarda non la relazione delle vite tra di loro, bensì il loro miglioramento. Quindi, nell'ambito dell'etica sociale l'egualitarismo non sarebbe affatto una dottrina monistica, almeno nella misura in cui non intenda affrontare esiti controintuitivi. Questa visione pluralistica dell'eguaglianza dovrebbe impegnarsi a bilanciare considerazioni deontologiche con considerazioni utilitaristiche, il che non risulta affatto semplice se pensiamo che un livellamento verso il basso del reddito complessivo sia un programma moralmente perseguibile.

Tuttavia, anche a proposito di questa ultima osservazione le cose possono dimostrarsi più complicate. A mio modo di vedere, esistono palesemente delle circostanze che rendono l'idea del livellamento verso il basso non inaccettabile, per quanto limitato a casi molto specifici. Le fattispecie da esaminare, io credo, debbano venire da quella vasta area che riguarda le rendite di posizione e i privilegi corporativi ben presenti nelle nostre società. Ad esempio, ammettiamo che domani in Italia sia possibile per chiunque aprire una farmacia, a patto che al suo interno lavori personale qualificato che offra le consuete garanzie che attualmente vengono fornite dalle farmacie esistenti, il cui numero è notoriamente contingentato. L'aumentato numero degli esercizi presumibilmente causerebbe una diminuzione del reddito di coloro che adesso si trovano nella fortunata categoria dei titolari di una delle poche farmacie esistenti. In che senso, produrre un danno di questo genere per una categoria ristretta e protetta di persone non si risolverebbe alla fine in un vantaggio complessivo e in una redistribuzione di porzioni di reddito che andrebbe, precisamente, sia a vantaggio di un vasto numero di cittadini, sia realizzerebbe in parte, anche se minima, ma non insignificante, una qualche porzione dell'ideale egualitario? Passando a un altro esempio illustrativo, ammettiamo che da domani le migliaia di impiegati delle sedi provinciali della Banca d'Italia vengano lasciati a casa con, poniamo, l'80% del loro ricco stipendio. Si genererebbe un peggioramento della posizione relativa del reddito di una porzione non insignificante, ancorché molto piccola, della popolazione – anche questo è però dubbio, poiché ogni dipendente risparmierebbe sui costi dei trasporti, sulle baby-sitter, sulle collaboratrici domestiche, e così via –; ma il risparmio sarebbe notevole e potrebbe essere reimpiegato in piccoli programmi di welfare. L'idea dell'eguaglianza deve quindi essere sia bilanciata sia

concretizzata per non diventare inaccettabile, e il bilanciamento avviene mediante considerazioni di genere consequenzialistico.

L'idea in sé del bilanciamento non sempre però sembra accettabile. In fin dei conti, una persona di talento, che ha faticato e investito molte energie per raggiungere un livello di eccellenza nel suo settore, desidera che i suoi sforzi vengano riconosciuti. Questo comporta precisamente il desiderio correlativo che altre persone che non hanno invece compiuto gli stessi sforzi e investito le stesse quantità di tempo, energia, concentrazione non siano ricompensate nella stessa maniera nella quale viene ricompensata lei. Si potrebbe allora riformare l'ideale egualitario sostenendo che le fasce più deboli della popolazione devono essere compensate in qualche maniera, per elevare il loro standard di vita. Tuttavia, se noi ci collochiamo in questa prospettiva, in realtà, non stiamo precisamente attribuendo un valore all'eguaglianza, bensì piuttosto riteniamo che determinati standard di vita siano inaccettabili e debbano essere riformati, mentre non riteniamo che debbano esserlo altri standard di vita che si collocano a livello superiore. In altre parole, non riterremmo, fatte salve altre considerazioni, che sia necessario ridurre la quota di benessere disponibile per coloro che hanno uno standard di vita più elevato per compensare coloro che invece non ce l'hanno.

Modificare il principio di eguaglianza con il principio di non creare danni inutili, dovrebbe indurci a ritenere che unicamente determinate ineguaglianze siano intollerabili, ossia quelle che creano danni che non sono imputabili a coloro che ne soffrono o che anche se sono imputabili a coloro che ne soffrono devono essere per quanto possibile eliminati. Avviare, ad esempio, dei programmi di formazione professionale per adolescenti che non hanno voluto o potuto percorrere le consuete strade dell'istruzione scolastica rientrerebbe in questa seconda fattispecie. In questo esempio, l'ineguaglianza viene in prospettiva ridotta e non viene danneggiata la posizione di coloro che già stanno meglio. Si potrebbe sollevare in questo ultimo caso il problema del paternalismo, ossia si potrebbe sostenere che le attività intraprese per ridurre l'ineguaglianza non sarebbero state decise dagli individui che l'ineguaglianza patiscono, ma da un'agenzia esterna, la quale avrebbe operato sulla base di una qualche concezione del bene. Dal momento che l'azione di tale agenzia o istituzione sociale intende ottenere dei risultati che sono oltre le azioni intenzionali dei singoli individui coinvolti, mirando, cioè, precisamente a ridurre la quantità di ineguaglianza nella società, allora l'intervento è moralmente inappropriato perché paternalistico. A questa obiezione si può rispondere rilevando semplicemente che l'azione paternalistica non è sempre inappropriata²⁶. Esistono, cioè, dei casi in cui sembra realmente difficile dire che un'azione paternalistica non sia giustificata dalla quantità di bene che viene erogata a colui che ne è l'oggetto. Tipico il caso dell'analfabetismo. Coloro che non sono in grado di valutare i vantaggi offerti dall'accesso a gradi indispensabili e minimi di scolarità, ma vengono indotti a intraprenderli attraverso vari strumenti, anche legislativi e coercitivi, alla fine ne ricavano un beneficio che non possono razionalmente disconoscere²⁷.

Queste precisazioni non rappresentano ancora una risposta precisa al valore generale dell'eguaglianza, sebbene l'idea che debba contare come ineguaglianza unicamente ciò che si dimostra essere un danno appaia accettabile in linea di principio, per quanto rimanga aperta la questione della giustificabilità del danno, la quale dovrebbe farci

²⁶ E.-D. Cohen, *Paternalism that does not Restrict Individuality: Criteria and Applications*, «Social Theory and Practice», 1986, pp. 309-335, che riprende la critica del paternalismo di Mill per elaborare criteri e fattispecie che non intacchino il valore dell'individualità e dell'autonomia.

²⁷ F. Luna, *Paternalism and the Argument from Illiteracy*, «Bioethics», 1995, pp. 283-290.

escludere tutto ciò che viene concepito come tale in base a sentimenti basati sull'invidia. Se noi pensiamo che l'ineguaglianza sia sempre un male, anche ad esempio quando crea delle situazioni di disagio psicologico come l'invidia²⁸, dovremmo rigettare questa posizione. Infatti, non ci sarebbe ragione di credere che unicamente le sproporzioni nell'assegnazione di redditi debbano essere riguardate come male potenziale.

Le considerazioni deontologiche sembrano in definitiva non muoversi affatto bene nella riduzione effettiva dei livelli di ineguaglianza, con l'aggravante di giustificare interventi direttamente coercitivi nelle relazioni delle vite degli individui. La considerazione consequenzialista, invece, mentre non statuisce che la ineguaglianza sia di per sé un male, afferma che solo alcune ineguaglianze violano il principio di trattare gli individui mediante equità. Non è affatto ovvio che la prospettiva deontologica possieda le risorse adeguate per non livellare le differenze individuali e in questo senso per non tenere in adeguato conto le differenze tra le persone, ritorcendo contro il contrattualismo di Rawls una accusa che egli aveva rivolto nei confronti dell'utilitarismo e che, da allora in poi, è divenuta una sorta di topos filosofico²⁹. Naturalmente, Rawls sa bene che esistono classi di azioni che creano ineguaglianza, ma il cui risultato è un vantaggio o almeno nessun danno per le persone che si trovano in condizioni svantaggiate. Per mostrare che questo genere di ineguaglianza non si presta all'obiezione dobbiamo essere capaci di spiegare perché il trattamento differenziale che si produce non è ingiusto. Ad esempio, è necessario che ci siano delle persone che abbiano le competenze attribuite agli ingegneri civili, perché è necessario costruire ponti, strade, edifici e così via. Quindi, favorire la formazione di ingegneri civili risponde a criteri di giustizia che favoriscono coloro che non avranno in futuro il reddito degli ingegneri civili. In fin dei conti, tutti camminiamo sulle strade e attraversiamo ponti. Ma da questo a concludere che noi abbiamo trattato equamente le persone che non sono nella posizione di benessere relativo degli ingegneri civili, significherebbe avere una fiducia troppo ingenua e ingiustificata nelle risorse del principio di differenza. Devono essere considerate molte altre condizioni di sfondo e molte altre conseguenze sulle quali il principio di differenza ha poco da dire. Che conclusione trarre da questo esempio, che potrebbe evidentemente essere moltiplicato quasi a piacere? La posizione deontologica guarda alle azioni e le qualifica come sbagliate e ingiuste, non tanto perché causano danno o beneficio agli individui, quanto perché trattano le persone in maniera differente oppure eguale. Naturalmente si pone il problema se qualcosa possa essere considerato buono senza che venga resa migliore la vita di qualcuno e senza contribuire al bene di qualcuno. Chi non ritiene questa ultima posizione persuasiva, dovrebbe anche essere convinto che il problema di rendere tendenzialmente eguali le vite livellandole sia un problema in qualche modo fatale per questa posizione. In realtà, dovrebbe essere pronto ad ammettere che questa posizione potrebbe costringerci a danneggiare talvolta qualche persona senza che nessuna ne sia beneficiata.

Mettiamo allora a confronto il principio di eguaglianza con quello dell'utilità media. A differenza del principio che sottolinea l'importanza dell'utilità totale, esiste un senso nel quale il principio dell'utilità media si preoccupa di questioni distributive, nel senso,

²⁸ H. Schoeck, *L'invidia e la società* (1977), Macerata, Liberilibri, 2006 è, in effetti, tutto centrato su questa dimensione del problema, che costituirebbe la ragione nascosta delle considerazioni egualitarie.

²⁹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 40. A. Laden, *Taking the Distinction between Persons Seriously*, «Journal of Moral Philosophy», 2004, pp. 277-293, per una complessificazione analitica del modello rawlsiano; S. Ball, *Choosing Between Choice Models of Ethics: Rawlsian Equality, Utilitarianism, and the Concept of Persons*, «Theory and Decision», 1987, pp. 209-224, conclude che non esistono stringenti ragioni metaetiche per preferire il modello rawlsiano a quello utilitaristico.

ad esempio, che tale principio è palesemente interessato a come la felicità si distribuisce tra le vite dei differenti individui. Allo stesso modo del principio di eguaglianza, il principio dell'utilità media attribuisce valore alla proprietà generale di un esito, ossia al rapporto tra la somma complessiva della felicità e il numero degli individui coinvolti. Ciò si mostra chiaramente quando il principio dell'utilità media è applicato a problemi che riguardano la popolazione generale. Si dovrebbe preferire un esito superiore a favore di un ristretto numero di individui, a un esito invece minore dove ne sarebbe beneficiato un gran numero? I due risultati riguardano persone differenti e, quando si sostiene che il secondo esito è migliore del primo, si sta facendo un'affermazione di valore che è dipendente dai benefici di individui specifici. Esistono forse delle buone ragioni per ritenere che il principio dell'utilità media non fornisca in ogni caso la risposta corretta e più desiderabile a problemi che riguardano un numero ampio di persone, ma sembrerebbe che si preoccupi maggiormente della differenza tra le persone di quanto non faccia la struttura formale del principio tendenzialmente egualitario di Rawls.

Intuitivamente, insomma, il principio dell'utilità media fa riferimento a qualcosa come la qualità della vita di un gruppo di persone e ciò non sembra essere immediatamente vero del principio di eguaglianza, per il quale un risultato di eguaglianza è comunque da preferire a un risultato di ineguaglianza nel quale tutti staranno meglio rispetto a uno stato precedente. Il principio di eguaglianza, insomma, non riguarda così da vicino come si crede l'idea che ciò che è bene deve alla fine risolversi in una qualche forma di accrescimento della qualità delle vite degli individui. Si potrebbe rispondere che tale principio afferma l'esistenza di una relazione generale tra ciò che risulta bene per gli individui e la bontà di determinati esiti, ma l'obiezione è che questo vale se la bontà per gli individui è nei termini dei vantaggi goduti per accrescere la qualità delle vite personali, ossia se la prospettiva dalla quale l'obiezione è fatta valere è in qualche misura quella del miglioramento della prospettiva individuale, poiché sembra del tutto plausibile collocare ciò che rende un esito desiderabile come un requisito che sarebbe richiesto dagli individui per rendere le loro vite migliori. Una teoria che faccia appello ad attività il cui valore sia riguardato come intrinseco può non essere affatto persuasiva come teoria generalizzata dell'interesse individuale, mentre se pensiamo che l'autointeresse debba essere spiegato come un resoconto su ciò che rende soddisfacente o desiderabile o felice una vita, avremo anche un resoconto narrativo che guarda alla quantità totale di bene che una vita contiene.

Si potrebbe anche pensare che ci siano effettivamente degli esiti sempre desiderabili, ossia che esista una sorta di lista quasi-oggettiva di bontà relativa a una classe non troppo indeterminata di esiti. Se così fosse, potremmo essere nelle condizioni di distinguere tra i fattori che rendono determinati esiti migliori e la soddisfazione di desideri e il relativo ammontare di felicità. Non ci sarebbe allora motivo di non includere talvolta l'eguaglianza come uno di questi fattori, anche perché, in fin dei conti, esistono delle circostanze nelle quali la soddisfacibilità di un esito determinato per un agente non è una funzione diretta del suo autointeresse, come quando accade che agiamo imparzialmente. Io posso, ad esempio, essere interessato che siano preservati negli esiti delle interazioni tra gli agenti valori quali la libertà, l'autonomia oppure un insieme di diritti e che questi valori siano distribuiti in maniera eguale. Forse lo stesso potrebbe essere valido anche per l'eguaglianza delle risorse? Ritengo che queste analogie non siano di alcuna utilità per difendere l'eguaglianza. Quando rispettiamo i diritti di qualcuno, le nostre ragioni fondamentali per farlo non sono che le nostre azioni condurranno al miglior risultato complessivo (se i risultati vengono conteggiati come migliori è perché la pretesa morale deontologica espressa dai diritti è stata rispettata), ma questo è suffi-

ciente per persuaderci che l'eguaglianza ha valore anche se non comporta che le vite degli agenti siano rese migliori in un qualche senso?

Le analogie con altri beni e altri valori non forniscono affatto una difesa diretta del principio di eguaglianza e non può essere altrimenti, dal momento che il principio di eguaglianza può essere reso convincente solo se promette di rendere migliore la posizione relativa di chi sta peggio, per cui avere una posizione deontologica che affermi che il principio deve essere applicato perché riguarda il bene umano, anche se potrebbe non rendere migliore la vita di nessuno, non ha un grande potere di attrazione. Dire che il principio attribuisce valore alla proprietà generale di un risultato e non a un aspetto specifico della vita delle persone è una sorta di *excusatio* non particolarmente ben riuscita, soprattutto dal momento che tale proprietà non può essere altro che la distribuzione di ciò che è un bene tra individui differenti. E questa distribuzione sarà un bene perché si tratta di una risposta alle aspettative degli individui. Sarebbe allora bizzarro dire che il principio di eguaglianza deve essere compreso nei termini delle aspettative che gli individui dovrebbero avere, anche se non contribuisce al benessere di questi stessi individui. Quello che il principio di eguaglianza cattura non è perciò una qualche dimensione deontologica, ma la necessità di bilanciare il principio con preoccupazioni teleologiche, ossia il fatto che noi non possiamo seriamente credere che la distribuzione dei beni possa non essere essa stessa una preoccupazione morale fondamentale. Lo strumento deontologico non è l'utensile migliore per chi abbia a cuore l'eguaglianza. Così quello che si dovrebbe concludere dall'intera nostra discussione è che le obiezioni che vengono mosse contro una considerazione teleologica dell'eguaglianza, che sembrerebbe a prima vista essere più debole della consueta interpretazione deontologica, è che si tratta di obiezioni che non sono affatto decisive.